

## < 論文 > 魂瓶と銭樹における仏教と道教との習合

著者	陶 思炎, 李 永 (訳)
雑誌名	比較民俗研究 : for Asian folklore studies
号	8
ページ	26-34
発行年	1993-09-30
その他のタイトル	<Articles>The Amalgamation of Buddhism and Taoism : The Spirit Pot and Money Tree Combination
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/14285">http://hdl.handle.net/2241/14285</a>

## 魂瓶と銭樹における仏教と道教との習合

陶 思 炎\*

魂瓶と銭樹は中国の長江流域にわたる漢晋墓葬の中でよく見られる随葬品であるが、その内容は仙（道教）も仏教も、そして聖なる内容と俗なる内容も、怪異なデザインとその掴みにくい寓意も含むため、千年の謎となっている。魂瓶と銭樹におけるその文化的な意味及び風俗的な役割は今日までもまだ納得できる解明を得ていない。

### 一. 魂瓶の秘密を明らかに

魂瓶の制作及び実用の年代は漢代の末年から西晋にかけての時期にあたる。その素材として陶磁、特に青磁が多く使われている。一セットは一つの大きな缶と四つの大きな缶によってなっている。缶の造形は缶身と頂蓋の二つの部分によってなっている。缶身のデザインは、魚・鱉・亀・蟹・泥鰱・龍・蛇・鋪首・辟邪・仏像等の模様であるのに対して頂蓋は建物、屋根・塼、神獸・飛鳥、仏像・胡僧、胡伎・樂器、家畜・野獸などが多いが、建物は一階だてと二階だてのものがある。魂瓶の配置が緻密であり、動的な間隔を持つものである（図1）。

魂はまた「谷倉缶」とも呼ぶが、生活と関わりをもつ随葬器物として考えられている一方、その裏にある象徴的な意味はかえって見落とされてしまうことが多いようである。実際は、魂瓶は実用的な随葬品ではなく、形のある物をもって、無形である信仰心を託そうとするものであり、巫術、神話と宗教的な役割を持っているわけである。

魂瓶の役割から見ると、喪葬の儀式における招魂と安魂の器具として使われるものである。原始葬式における「瓮棺葬」と、ある程度に関わりを持っているが、ただ骨を納めるためではなく、亡魂の居所か天や地に入出入りのための階段とすることだけに使われるのである。その缶口や肩部分にある穴は半坡文化の瓮棺蓋の穴との意義は同様であり、即ち、亡魂のための出入り口である。中身の空洞な容器を用いて魂を納めることは世界中で広く見られる巫術である。中国の西南地帯の少数民族は竹の管を用いるが、また、英国領地のコロンビアのあるインディアン人は空っぽの骨を持って魂を納めるのである。その他、フレイザーの『金枝篇』の第67章によると、シリバスのミナハサ人が新居に移る前に、祭司が布の袋を使って魂を納めるそうである。ガイ群島では、すべての新生児を持つ家が、木造の祖先像の横に割れた空っぽの椰子を縫い合わせたものを吊るし、生児の魂を入れるという。アキスマ人の場合は、子供が病気の時に巫術を持つ医者がその子供の魂を葉囊の中に入れるが、一方アフリカ中西部のある土着人は空っぽになった象牙の中に魂

---

\*中国・東南大学東方文化研究所々長

を納めるといふ。南アフリカでは、酋長が自分の魂を牛の角に入れて、屋根の下にぶら下げているといふ・・・文化の進展に従って、人口物が自然物に替わりに招魂の巫術の風習における代替品となったが、陶磁製の魂瓶の出現はそのような巫術信仰が晩進社会における発展の現れであろう。

巫術と神話とは伴って展開を見せていたものである。魂瓶の習慣においては、神話の跡が見られるものであるが、今後さらに調査と研究を期待している。魂瓶にある構図の発想が上古の五つの神山神話の演繹として考えられる。『列子・湯問』によると、

渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷。其下無底，名曰歸墟。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而無増減焉。其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，頂平處九千里，山之中間相去七萬里，以為隣居焉。焉上台觀皆金玉，華實皆有磁味，食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種，一日一夕飛相往來者不可數焉。

この神話は道仙のにおいを持っているが、神話的な思惟の記録とも見られる。「五山」とはこ



図1 青瓷魂瓶 東呉  
江蘇省江寧上坊出土 南京市博物館藏



図2 陶魂瓶 東呉  
南京博物院藏

の世と隔離している海中にある神島であり、不死不老の極楽の世界でもある。天と地と接続しているが、人間の世界から幾億萬里の海路を隔てている。また「無底之谷」という距離というのは、凡人が手の届にくい楽土のことである。

魂瓶の構図は正しく「五山」の神話の模擬である。その缶身は海の象徴であるが、それ故に、たいていは海水族をもつて造られている。一方、頂蓋は神山を象り、その上に建物、飛ぶ鳥と走り獣、仏僧樂伎などによって金玉満堂、吉鳥翔集、歌吹喧闐、人神の交歓の満ちた永久的樂園の世界を表している。魂瓶に不死長樂の主題が明らかに現れているが、例えば、1985年に浙江省瑞安県塘下区場橋郷龍翔寺三国墓で出土した青磁・戯魂瓶の場合では、その頂蓋の堆の場面は最も賑やかであり、逆立ちをしていたり、羅漢を疊んでいたり、ボールで遊んでいたり、相撲を取っていたり、また踊っていたり、笙や竽を吹いていたり、琴や琵琶を弾いていたり、キューピを演じていたり、拍手をしていたりする場面によって、仙人仙島における享樂的な喜びの満ちた雰囲気を表している。

魂瓶の前身は五口缶である。それには建物、動物や人物の模様はなかったが、「五山」の意義をすでにもっていた。五口缶の口は丸くて平らかで、「天」の意味を示し、五つの口が缶をつながつて、神山とは隣同士であることを表している。また『史記・天官書』にある「天には五星あり、地には五行あり」という説がその上に付けられている。高い山が神話信仰において天に登る梯子であるという認識があり、そのため缶の口は地を絶ち天に通じるという天門の象徴となり、ここにおいては、亡霊の天界への扉を指している。南京博物院では東呉時代の陶魂瓶を収めているが、その頂の作りには五口缶の名残が見られるばかりではなく、その主なる缶口は平らかで、丸い口蓋を持っている。それは『列子・湯問』における五山「頂平」の説の説を証明できよう（図2）。

魂瓶は神山の象徴であるが、随葬品としては、俗なる使用として、安魂佑生のための心理的な仮託ともなっているが、魂瓶に常に記されている簡略な銘文は、当時の社会的な風習と喪家の期待を示している。上海博物館にある西晋青釉魂瓶の銘文は、「会稽，出始寧，用此喪葬，宜子係，作吏高遷，衆無極。」とある。江蘇省呉県獅子山にある西晋墓から出土した魂瓶缶にある銘文には、「元康，用此□，宜子係，作吏高，其衆無極」とある。北京故宫博物院の収蔵品、紹興出土の東呉魂瓶にある銘文は「永安三年時，富且洋（詳），宜公卿，多子係，寿命長，千意（億）萬歳未見英（央）」となっている。これらの銘文は安魂の主題が見られないどころか、生きている人の為の計らいの側面が見られる。これは当時喪葬に際して、子孫繁栄，長生きと出世というような世相の欲求を示している。以上の銘文の語意はいずれも分かりやすいものであるが、堆の構図は奥深い意味を持っている。安魂を目的とする本来の意味は正しくこれらの図像の中に潜められている。神山と仙島は極楽の世界であり、亡霊を行かせる場所である。亡霊を喜ばせ、人間の世界に返ることを忘れさせることによって、人間にたたりを働かせないことになるわけである。空間的には海の隔たりがあるため、遙かな彼方に離れ、その故に人間がその危害から免れられるのである。生と死は終始に異なる道にある思考があるわけである。安魂と佑生とは違う方向にある一つの相互に関連するものであるが、安魂によって佑生ははじめて可能となり、佑生を期待するな

ら、先に安魂を行わなければならない。そのため魂瓶にある図像と文字の同時使用はその二種類の心意を表す組み合わせである。魂瓶にある多くの飛鳥は即ち亡霊の化身であり、飛び舞い上がり、地に入り、天に通じたりし、いわゆる「自由自在」という境地にある存在であり、魂瓶の主題を示す箇所であろう。

その他、民間信仰において、鳥は陽物であり、魂瓶神山の中を飛び集めているということは「仙人が無影によって、全陽なり」の隠義を持つわけである。

魂瓶の外形は招魂の巫術の器具から発展したものである。その芸術的な造形は神山神話や海鳥仙話の影響を受ける一方、思想的な観念においては、巫術信仰より出発した道仙や仏神に対する信仰である。魂瓶は喪葬儀礼に際して、安魂佑生を目的として機能するが、招魂、極楽と彼方の世界などの観念上には文化的な象徴性を持っている。有形な器物をもって、無形な（観念）世界を表出するのはその文化的な表出の仕方の特徴である。魂瓶は風俗的な性格を持っている一方、濃厚な巫術と宗教的な側面を備えている。

## 二. 銭樹をめぐる

銭樹は俗には「揺銭樹」と呼ばれている。その多くは陶で造った座に銅製の樹身である。銭樹は商の時代にすでにあったが、四川省広漢三星堆における商時代の祭祀跡から幾本も出土したが、その中でもっとも高いのは4メートルもある。漢の時代になると、銭樹はわりと盛んになり、陶製と銅製の二種類があるが、主としては銅製のものである。その分布の範囲から見れば、四川省は最も多く、また雲貴（雲南と貴州）地区、陝甘地区及び中原地区にも発見されている。

銭樹は構造的には樹座と樹身によって成り立っている。樹座は陶製と石製のものであり、その多くは山の形に虎、羊、辟邪、三龍虬結或いは二龍穿壁等の獣図が刻まれているし、また、建物、人物及び仏の彫刻も飾られている。樹身は樹座の上に挿し、また多くの場合では、樹身に仙人、神獣、西王母、仏祖や銭紋など付けられる。商の時代には、「銭樹」に付けたのは璧瑗であるが、漢の時代になると、四角の穴のある銅幣の模様が多く見られるようになったが、また祥雲や羽毛とつながる丸い穴を持つ丸い環状の銅製の璧形のものが見られる。

銭樹は漢の時代及び三国時代では葬式に用いられ、魂瓶と類似し、地を絶ち天に通じる機能を持っている。銭樹座は実際は海中にある神山の象徴であり、「銭樹（身）」は天を貫く階段であり、日月の出入るための宇宙の樹である。

銭樹の構造は神樹、天への階段の神話信仰と関連している。一方、銭樹は中国の古代の神話の中に現れる、建木、扶桑、若木などの宇宙樹の認識に基づいて成り立ったものである。銭樹に関する古典により、銭樹に対する理解を深めていくことになる。次は『淮南子・墜形訓』に語られたものである。

建木在都広、衆帝所自上下。日中無景、呼而無響、蓋天地之中也。

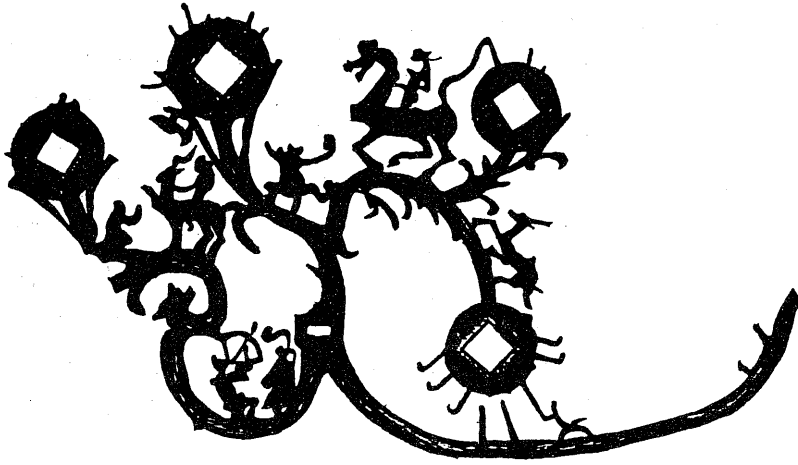


図3 錢樹

建木は神巫が天と地の間を交通する階段である。樹にたよりに天に登る神話の認識が錢樹の中に現れている。枝の先に神人や、錢樹の上を馬や鹿を乗っている者の模様は錢樹の枝幹が正しく天に登る道であることがあきらかであろう（図3）。

このような通天できる宇宙樹の中には、「扶桑」の方は最も広く知られているようである。『山海経・海外東経』は次のように記述している。

湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北，居水中。有大木，九日居下枝，一日居上枝。

その他、『十洲記』によると、

扶桑在碧海之中，・・・長者数千丈，大二千余围，樹兩兩同根偶生，更相依倚，是以名為扶桑

となり，このような数千丈の高さをも持つ日を載せる巨樹は「碧海之中」に位置しているが，日に就いて陽を得るという描写は天に登り長生きの意味を潜んでいる。この意味によって，扶桑は仙島とつながり，青い海にある巨大な島であると言われている。『十洲記』にはまた次のような内容が載せられている。

扶桑在碧海之中，地方万里，上有太帝宮，太真東王父所治处。地多林木，葉皆如桑。又有樾樹，長数千丈，大二千余围。・・・仙人食其鞠，一体皆作金色，飛空立。其樹雖大，其葉樾故如中夏之桑也。但樾稀而葉赤，九千歳一生実耳。

仙人は体が「金色」となり，「飛翔空立」という空を飛んだり立ったりすることができることは樾樹の性格によるのであるし，「九千歳一生実」というのは不老長生を意味している。そのため，扶桑のある島は神山仙島であり，長生極楽未央の通天の奇境である。

その他、宇宙樹としての「若木」も海中にある載日の巨樹であるが、『淮南子・墜形訓』では、若木を「建木の西にあり、枝の先に十の日があり、地を華やかに照らす」と述べている。若木の方角について、『山海経・海内経』によると、「南海より外側に、黒水と青水の間にある」となっている。それによると、宇宙樹は常に大海や太陽と関連し、仙島、長生の觀念の由緒となっている。

ところで、錢樹の「錢」は何を指すのであろうか。その裏にある意義は神話や出土の実物によって分かるのであろう。錢紋は何よりも太陽の象徴としてその文化的な精神を示している。上述した「九日居下枝，一日居上枝」，「末有十日」，「十日所浴」などはすべて錢樹と十日との関係を明らかに示している。日は陽であり，陽は生を表すために，錢樹は即ち生命の樹であるわけである。錢樹は葬式に使われるのは陽を以て陰を克するし，生を以て死を慰め，死者がそれによって陽を得，蘇生できる。それ故，錢樹の主な機能は安魂である。日は海より登り，しかも，海の未知が遠いため，神樹仙島を借りて死者の化身を海の彼方と天の果てに安置させ，魂を喜ばせ，この世に返ることを忘れさせると同時に人間の平安を獲得できるのである。

錢樹の持つもう一つの象徴的な意味は通天の門を指す。錢樹は漢の時代に現れたとされている



図4 佛飾搖錢樹座 漢末  
四川彭山出土 南京博物院藏

が、商の時代の銅樹につけたのは璧璽であった。璧は穴のある平かで丸い玉であり、天門の象徴であるが、古代の天子の宮門は「璧門」の名を持っていた。『史記・封禪書』によると、「建章宮を作り、・・・その南に玉堂と璧門がある」という。『三輔黄図』の記述によると、「(建章)宮の正門は閭闔と呼び、高さは二十五丈、即ち璧門を呼ぶ」のである。天子の宮は常に紫微宮と呼ぶが、秦始皇の時代から「象天設都」の伝統を開き、「天において象を成し」、「地において形を成す」という意味をとる。そのために、「璧門」は天門である。商の時代の銅樹の璧はそもそも天門の象徴である。一方、銅樹は通天の段階の象徴である。『白虎通』においては、「真ん中は四角で、外側は丸いのは璧と呼ぶ」と記す。そのため、漢の時代には、四角の穴のもつ錢紋が商の璧に替わった。そのことは、その文化的な伝統は根幹的な意味においては代えられていないのである。即ち、樹座は仙島であり、錢樹は天に登る階段であり、錢紋は天門か天界のしるしである。四川省彭県で出土した漢末代の揺錢の樹座には仏以外、二龍穿璧図を彫刻し、亡霊が龍に導かれ、樹にたよって天に登っていく様子を残している(図4)。

錢樹と魂瓶は皆仙島や天への階段の神話信仰に基づいたものである。その目的は安魂によって死者を慰めることにある。天に登って、陽を得ることによって、永久な極楽と長生を求める。人間、仙境(鬼界)の隔たり及び天と地との交通を設定し、死者への慰めの背後に、平安への加護を求める人間の心意が潜んでいる。さらに仏教の影響を考慮することによって、錢樹は魂瓶と同様に、図形によって、様々な法理を包容し、その中で、『遊行經』における「生者は福利を求め、死者は上天を得る」という阿難と仏の言葉に相当する内容が現れた。

### 三. 仏教と道教の習合

魂瓶と錢樹は巫術と上古神話と関連するばかりではなく、濃厚な仙道の側面と仏教の内容を持っている。その中で、仙人と仏像に同時に登場することは、同時に仏教と道教における習合という習俗を表している。

魂瓶にある仙山琼閣及び錢樹にある雲気羽毛は典型的な道教の文化側面であり、昇遷と不死を目的に、生きている人間が道を学んだり丹を飲んだりすることによって、羽化を求め、死者が符呪と道器によって、あの世での復活と永存を願うのである。その超凡遺世、飛越生死という幻想は道教を喪葬儀礼に展開させる空間を与えた。魂瓶と錢樹の使用は最初は皆、道教の文化圏内に行われていた。魂瓶は主に江蘇、浙江、安徽などの長江下流地帯に分布しており、即ち道教が比較的に繁栄した地区にあたる。それに対して、錢樹は四川省のなどの地区に現れている。東漢の時に四川地域に張道陵がおり「鶴は山中を鳴く(時)、符書を造る」、また、「五斗米道」もかつて道教の繁栄した地区でおこった。

道教の文化は原初の巫術、神話を借りて、世俗的に展開をとげたことは何も不思議なことではないが、ただ魂瓶、錢樹に現れた仏像の出現は外来的な文化の影響を示し、特に仙人と仏祖の同時登場ということは道教との融合及び中国文化と外来文化との融合を示し、より複雑な様相を見せている。



魂瓶にある仏像の多くは瓶の肩（海辺）或いは頂蓋（神山）の下部にあるが、まるで幽冥を守る神か魂を迎えたり靈魂を収めたりする主のようである。南京市雨花区长岡村で出土した釉青瓷壺はその肩部に仏像と鋪首を堆刻され、その背景となるのは綿密な羽人と仙草の図案である（図5）。鋪首は鎮門の獣であると同時に大門の標識でもある。仏像と鋪首は並んで、魂を迎える役割を持っている。天に上昇した羽人は亡霊の導きか展開の守備として考えられる。漢の時代の王充が『論衡・無形』において、羽毛の生える仙人のことを言及し、「仙人の形を図り、体に毛が生えている。臂が翼に変わり、雲の中を歩く。年が増えるけど、千歳になっても死なない」と記述している。また、

為道学仙之人，能先生数寸之毛羽，従地自奮，升楼台之陞，乃可謂昇天。

羽人が「昇天」できるために、「飛仙」の名もある。羽人の「昇天」は「不死」の意味を取る。『楚辞・遠遊』における「仍羽人於丹丘兮，留不死之旧郷」という句は実際は羽人と「不死」という主題との関連を示している。羽人の使う魂瓶などの随葬器具は当時の人々が昇天不死の願望を託示している。それによると、仏祖と飛仙は冥途或いは彼方では役人であり、そして互いに協力することがわかる。これは道教と仏教の相互の習合を現している。

銭樹座或いは銭樹幹によく仙人、西王母などの道仙神像が見られるが、その中に仏像の側面も見られる。四川省忠県涂井蜀漢崖墓から仏像のある銭樹幹が発見され、その仏像は座式のものであるが、髻を高く結び、両足が組み、両手が旨の前に置くが、右手は施無畏印を作り、身にゆったりとした衣をし、表情は厳かであり、その後は帯羽状の壁紋である。通天の階段に仏像を作ったり、天門の横に仏像を置いたりすると同時に、生と死を司る西王母との交換？というのは正に仏を冥神と見て、死者を迎え、蘇生させる存在である。

仏教が中国に伝えられた当初には、一つの海上のルーツがあった。そのために、長江流域ではある程度その痕跡を残していた。漢晋の時期の魂瓶及び銭樹はその中で注目すべきものである。仏教における生死輪廻、彼方世界に対する描写、特に「無生滅之」「離境」の幻想が仙島の伝説と共通する箇所を持ち、それゆえ、仏祖が冥神として当時の葬儀に入ることができるし、それを契機に広げられたのである。後漢の高誘が『淮南子・墜形訓』の「若木」の注をする時に、「若木とは、枝先に十の日があり、形が蓮華の如し、その光が一面に輝く」と書いている。その「蓮華」という言葉は、仏教の要素を天への階段という信仰に受け入れることを示し、当時の人々の仏法に対する認知がまた浅いことが分かる。そのため、観念上では、道教の要素及び他の信仰と

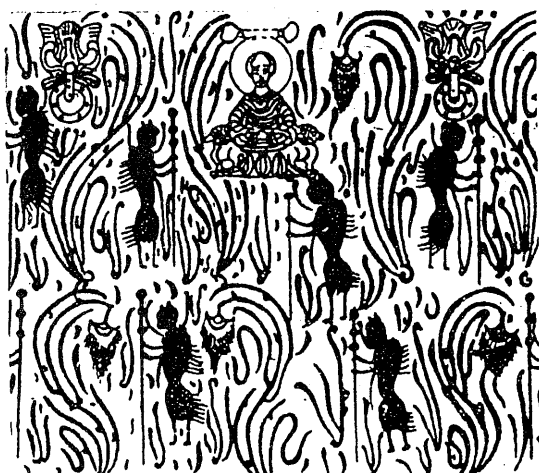


図5 青釉絵羽人紋瓷盤口壺 東呉  
南京雨花区长岡村出土 南京市博物館蔵

混同することが見られる。上海博物館に保存されている魂瓶にある仏像の肩の後ろには一對の羽毛の翼を付けられている。このように仏祖を「羽人」の系列に入れさせる事例によって、仏教と道教の初期における組み合わせを明らかにしている。

仏教における生と死に寄せる関心は伝来の最初の段階で、すでに注目されていたわけである。「生護福利，死得上天」の説及び「波羅蜜多」（度無極）の観念は「生人得九，死人得五」という天人の感応説及び不老不死の仙島の幻想と組み合わせり，そのために二者は民間信仰及び風俗の事象の中に混じり合い，特定な時代における思想記録と文化の伝承となっている。魂瓶と銭樹は芸術，宗教と風俗の形によって，外来の文化と内在的文化精神との依存関係を示し，さらに文化伝承と文化の整合という二種類の趨勢の交併の様相を見せている。また，仏教と道教の二つの宗教思想と文化体系に見られる相違及び互いの借用，互いの融合に見られる規則を理解することができよう。魂瓶，銭樹は六朝以後の喪葬の中ではもう見られなくなったが，その様式と応用は時間と空間を越える文化思考を提示している。同時に文化の探求に対する今日的課題のために，興味深いものであろう。

（李永／筑波大学大学院地域研究科修士生記）

#### 新刊紹介

### 熊野地方史研究会編

#### 『熊野誌』36号—徐福研究特集号—

今年の民俗学実習は和歌山県日置川町で行われたが，往路に熊野新宮市の徐福の墓など訪ねた。さすがに地元だけあり徐福研究が盛んで，本誌も平成二年刊と少しく旧刊になるが内容の充実となかなか目に触れぬ雑誌であることもありこの場で紹介してみたい。徐福特集は11の論考からなり，他に10の論文も併せて載せている。何よりもこのような大部で，内容が充実した地方研究誌があることに驚いた。新宮市は北は青森から南は鹿児島まで23か所ほど伝わる徐福の渡来伝説地の最右翼の地である。平成元年には（財）新宮徐福協会もでき，駅前徐福の墓は公園として整備中であった。

さて，特集の論文は，佐藤良雄「徐福と熊野と鯨と」，下村巳六「徐福伝説の周辺」，奥野利雄「徐福村訪問記と徐福の系譜・推定年表」，桐本逸鬼「熊野市における徐福伝承と遺跡」，小野寺洋子「“ふつ”持ちの人々—徐市集団の

文化—」，遠志保「徐福伝説考」，仲田拙雄「徐福会と徐市をめぐる事」，飯野孝有「華麗なる虹の伝説」，岡本好古「徐福と新宮に憶う」，牧山敏浩「秦朝阿房宮の硯〈佐賀県山内町〉出土」で，なかでも遠論文は愛知淑徳大学に提出された卒論で，その後刊行されている。一般論文のなかでは岸田定雄「熊野の香米と赤米」が興味深い。徐福が上陸の目印にしたという蓮葉山の麓の阿須賀神社を訪ね脇の弥生時代の復元住居を見学していると説明してくれる人があった。神社脇の新宮市立歴史民俗資料館長，奥野利雄氏で，『ロマンの人・徐福』（平成三年刊）の著者，日本徐福会の副会長さんでもあった。泊まったビジネスホテルの名も徐福，徐福づくめの新宮ではあった。（佐野 賢治）

B 5 判 240頁 熊野地方史研究会  
1990年12月刊